

Rituels, territoires et pouvoirs dans les marges sino-indiennes

Grégoire SCHLEMMER *

Le découpage en aires culturelles qui structure habituellement la recherche sur l'Asie orientale continentale distingue quatre grandes zones : les deux pôles de civilisation que forment le monde chinois et le monde indien avec, sur leurs « côtés » et sous leur double influence, les sociétés agropastorales des hauts plateaux tibétains et mongols ainsi que les États agraires des plaines tropicales d'Asie du Sud-Est. Comme tout découpage, il a sa pertinence, mais aussi ses limites. Il met notamment de côté un grand nombre de populations, celles classées par les États qui les englobent comme « tribales » ou « minorités ethniques », et qui occupent les vastes régions de forêts et/ou de montagnes qui se situent à la jonction entre ces quatre grandes zones. C'est cette partie du monde que nous proposons d'appeler ici « les *marges sino-indiennes* ». Ce numéro est né du désir de faire échanger des personnes s'intéressant aux populations de ces régions de marge, autour de la conviction que, en dépit de leur grand nombre et des particularismes qui les distinguent les unes des autres, il est pertinent de les penser ensemble.

Certes, cette perspective de recherche n'est pas nouvelle. Durant la période coloniale, plusieurs études ont proposé une approche globale de ces populations, se donnant pour objectif de tenter d'ordonner leur déconcertante diversité (par ex. Scott & Hardiman 1900, Risley 1908, Griesson 1909, Abadie 1924). Des regroupements se firent alors souvent selon des critères de « race », selon un supposé degré de « primitivité ». Si ces travers n'ont plus vraiment cours, ils ont néanmoins leurs pendants modernes. Ainsi, nous avons voulu éviter de fonder notre comparaison sur le seul

* Grégoire Schlemmer est anthropologue, chargé de recherche à l'Institut de recherche pour le développement (IRD), membre de l'unité mixte de recherche Migrations et Société (URMIS) IRD/ Université Paris Diderot-Paris 7, Sorbonne Paris Cité. En plus de ses recherches sur les populations Kirant de l'Himalaya, il travaille sur les questions d'ethnicité au Nord Laos.

critère linguistique que l'on utilise habituellement, à défaut de références raciales, pour regrouper ces populations (les « Tibéto-birmans », les « Austro-asiatiques », etc.), comme si le fait d'une origine linguistique commune devait impliquer le partage de caractéristiques socioculturelles. De même, nous avons voulu nous démarquer de la démarche consistant à réduire l'unité présumée des populations de cette aire à un hypothétique « fond autochtone » ou « substrat » dont il faudrait chercher résidus et survivances parmi les pratiques de ces populations supposées les moins touchées par les « mouvements civilisateurs », comme si elles avaient réussi à perpétuer de manière inchangée des pratiques issues du fond des âges.

En réaction à ces premières approches globalisantes mais aussi en accord avec un ancien découpage disciplinaire entre orientalistes et ethnologues, à qui échouaient les petites sociétés sans écritures et (donc) sans histoire, les recherches ultérieures ont eu tendance à se replier sur des monographies très localisées, faisant la part belle aux nombreux particularismes caractérisant chaque population étudiée. Pour utiles et nécessaires qu'elles soient, ces études laissent trop souvent penser que ces populations forment des réalités autonomes, isolées de tout contexte. Il nous a donc aussi semblé important de dépasser ce type d'approche monographique et culturaliste et de réinscrire ces populations dans les ensembles régionaux auxquels elles appartiennent. Pour autant, nous avons aussi voulu éviter le cadre strictement national de ces études, tout comme la focalisation sur les aires culturelles correspondant à l'aire d'influence d'une langue ou d'une culture dominante (le monde tibétain, le monde thaï, etc.). En dépit de leur évidente pertinence, ces découpages tendent à isoler les populations de ces marges les unes des autres, ou à les réduire à la seule dimension que leur confèrent les relations qu'elles entretiennent chacune avec les groupes majoritaires de la région, faisant ainsi de ces populations qui nous intéressent des objets secondaires et résiduels.

Notre objectif était donc de ne pas isoler artificiellement ces populations des marges et de réussir à les penser ensemble, sans pour autant ramener leurs points communs au fait qu'elles parlent des langues issues d'une même famille linguistique, à l'existence d'un quelconque ancien substrat commun ou simplement en référence aux pouvoirs (anciens royaumes, État nation, ou aires culturelles plus vastes) qui les englobent. Nous avons ainsi voulu les placer au centre – de nos préoccupations tout du moins.

Ce numéro résulte d'un travail collectif initié lors d'un panel du premier colloque du Réseau Asie, organisé à Paris en 2004. Depuis, les travaux développés sur cette « aire » comparative se sont développés, notamment à la suite de la proposition de Willen Van Schendel (2002) de dépasser les découpages classiques en aires culturelles et de nommer la zone qui nous intéresse du terme chin « Zomia » pour lui accorder visibilité et cohérence. Cette proposition a été reprise et discutée, notamment par Jean Michaud (qui préfère parler de « *Southeast Asian Massif* », 2006) et James C. Scott (2009) qui propose, dans un ouvrage synthétique et stimulant mais portant à controverse, de concevoir l'air « Zomia » comme une zone de refuge pour des populations qui chercheraient à fuir l'oppression des États (voir les discussions dans Michaud [2010], Jonsson [2010], ainsi que les nombreux ouvrages qu'ils mentionnent mais que nous ne pouvons discuter ici).

Nous avons préféré continuer à employer notre terme, au sens géopolitique volontairement vague et donc moins substantivant, de « marges sino-indiennes » (pour une approche géopolitique au sens classique du terme, voir Lim [1984], et géographique, Bruneau [2006]). En effet, selon l'hypothèse de travail que nous avons voulu privilégier, la relative unité de ces populations tiendrait justement à leur statut « d'habitants des marges ». Plus précisément, elle naîtrait du fait que ces populations participent de contextes géopolitiques aux caractéristiques similaires : un habitat situé dans des régions difficiles d'accès (zones de montagnes et/ou de forêts), mais où se côtoient des groupes qui ont toujours été liés, de manière plus ou moins lâche et conflictuelle, à différentes sphères politiques et religieuses des royaumes ou États dont ils occupent les marges. De ce fait, il existerait un continuuel processus d'interaction, même si limité, entre ces groupes, ainsi qu'entre ces groupes et les centres de pouvoir qui les englobent. Aussi isolées et périphériques que soient ces populations, toutes auraient donc au moins en commun de s'être en partie façonnées en interaction avec, et en réaction à, leurs voisins. Ces populations auraient, de ce fait, élaboré des réponses qui, certes, diffèrent selon les contextes, mais dont les modalités seraient communes. Autrement dit, l'unité de ces populations tiendrait dans le fait qu'elles *produisent*, à partir de leurs interactions entre elles et avec les centres de pouvoirs, à la fois de la différence – qui marque leur identité et leur existence en tant qu'entité propre – et de l'unité – qui les font se penser comme participant d'un ensemble supra local. On posera donc l'existence, chez ces populations, de *processus* d'hétérogénéisation et d'homogénéisation entre elles, produisant *simultanément* du local et le global dans lequel elles s'inscrivent.

L'ANGLE D'APPROCHE : L'EXPRESSION RITUELLE DU LIEN AU TERRITOIRE

Parce que, dans les sociétés qui nous intéressent, les rituels sont souvent les lieux privilégiés de la construction et de l'expression des rapports politiques, au sein du groupe comme entre les groupes, nous avons choisi d'aborder au travers de leur étude ces processus d'hétérogénéisation et d'homogénéisation. Nous nous sommes plus précisément focalisés sur les rituels en lien avec le territoire, que l'on peut momentanément définir comme les rituels réalisés en vue d'assurer la prospérité d'un groupe sur le territoire qu'il occupe. En légitimant l'occupation d'un territoire et en favorisant sa fertilité, ces rituels sont le lieu de cristallisation de nombreux enjeux imbriqués qui impliquent tout à la fois les rapports au territoire, les sources de la subsistance, mais aussi les formes d'appartenance et l'exercice du pouvoir. En nous concentrant sur les rituels territoriaux, nous nous sommes inscrits dans une longue tradition de recherche, notamment française, autour d'une notion proche, celle de « dieux du sol ». Cette expression de dieu du sol s'est imposée *via* des sinologues, tel Edouard Chavanes (1910). Elle fut ensuite reprise et discutée parmi les orientalistes de l'EFEO, tels Jean M. Przyluski (1910) ou le Père Cadière (1917) sur le Tonkin. Dès 1933, Paul Mus a perçu en quoi cette notion pouvait aider à penser cette vaste région des marges sino-indiennes – l'article très stimulant qui en a résulté a beaucoup influencé notre démarche. Cette notion de dieux du sol, et plus généralement les vues globalisantes de Mus sur la région, influencèrent par la suite des travaux ethnologiques sur l'Himalaya (notamment *via* Alexander.W. Macdonald, 1975) et le

Sud-Est asiatique (notamment *via* Georges Condominas, 1980). Partiellement fruits de ces héritages, plusieurs collectifs français ont vu le jour autour de ces questions de dieux du sol dans les années 1990 (Blondeau & Steinkellner 1996, Blondeau 1998, Diogène 1996, *Études Rurales* 1996). Quoi qu'un peu plus éloignés de notre sujet, mentionnons également les travaux importants sur les questions de fondation (Biardeau 1989, Detienne 1990) ou les travaux de géographes sur le territoire (Bonnemaison 1981, Vincent *et al.* 1995). Les recherches anglo-saxonnes sur cette thématique et cette région émergent sous l'influence des travaux novateurs d'Edmond Leach (1954), qui invitait à repenser les frontières entre les groupes ethniques et à voir le rituel comme un langage régional commun, stimulant de nombreux travaux, comme ceux de F. K. Lehman (1967) ou de Thomas A. Kirsch (1973) – ce dernier ayant à son tour motivé une réflexion collective autour de la notion de « *founder cults* », qui se rapproche de notre sujet (Kammerer & Tannenbaum 2003). La notion de dieu du sol ne s'est en effet pas imposée en langue anglaise, où l'on retrouve plus fréquemment l'expression de « *territorial cults* », notamment dans la littérature portant sur le monde africain (Werbner 1977, Schoffeleers 1979), une terminologie qui nous semble plus adéquate.

Au fil de nos réflexions, cette notion de dieux du sol a en effet été quelque peu délaissée car il nous est souvent apparu difficile de déterminer quelle entité pouvait être rangée sous ce qualificatif. La catégorie de « sol » d'abord, à la fois matière et étendue, semblait trop large : c'est alors à la notion plus circonscrite de *territoire*, pris comme lieu d'exercice d'une autorité politique et foncière, que nous avons recouru. Comment, ensuite, identifier le dieu – ou esprit – du sol (sol qu'il représenterait ? dont il serait l'émanation – totale ou localisée ? l'habitant ? le maître ?). En effet, autour du rapport au sol et au territoire, s'articule parfois l'ensemble des entités spirituelles conçues par ces sociétés. De fait, aucune des études de ce recueil ne se concentre sur une entité unique. Il nous est également apparu que les populations étudiées portaient moins d'intérêt à la nature des entités spirituelles qu'aux modes de communication entretenue avec elles : les rituels. Le pluriel s'impose, car il est parfois difficile d'isoler un rituel en particulier. Le foisonnement des entités spirituelles ayant trait au sol et/ou au territoire va de pair avec la multiplicité des rituels qui leur sont adressés. C'est donc tous ensemble, pris comme un système global – même s'ils peuvent illustrer des rapports différents, et parfois contradictoires au sol et au territoire – que les rituels sont ici approchés, dans leur relation au territoire.

Le parti pris par les auteurs a été de valoriser des études de cas originales, issues de terrains d'enquête situés en différents points de cette aire des marges sino-indiennes : le monde dit des « tribus » de l'Inde représenté ici par les « *scheduled tribes* » des forêts de l'Orissa (Raphaël Rousseleau), les populations périphériques des royautes bouddhistes d'Asie du Sud-Est continentale *via* l'exemple des Phounoy du Laos (Vanina Bouté) et des Lu'a de Thaïlande (Emma Guégan), les confins sino-tibétains du Yunnan occupé notamment par les Drung (Stéphane Gros), les vallées de l'Himalaya avec l'exemple des Kulung du Népal (Grégoire Schlemmer).

LE MONDE ORIGINEL, LES FORCES CHTONIENNES ET FORESTIÈRES

L'une des caractéristiques importantes de ces rituels en lien avec le territoire est leur inscription dans l'environnement naturel qu'habitent ces groupes. Conçues comme en émanant ou l'habitant, les entités auxquelles s'adressent les rituels s'inscrivent dans les catégories du paysage (Krauskopff 1987). Cette inscription environnementale se révèle ici sous deux aspects : chthonien et forestier.

Dans les lieux supposés habités par ces entités ou dans les éléments formant leur autel, on retrouve fréquemment la combinaison de deux matières contrastées. D'un côté l'eau, élément souvent conçu comme féminin, fluide et mouvant, du sous-sol (source, rivière) et du ciel (sous forme de pluie, souvent demandée lors des rituels en lien au territoire), nécessaire à la fertilité. De l'autre côté, la pierre, élément stérile, mais dont la dureté marque la permanence et l'étendue du territoire, et surtout la terre – parfois associée au rituel sous forme de termitière, monticule qui semble surgir de la terre et miniature de la montagne, point culminant d'un territoire qu'elle domine et d'où est issue la rivière. De là vient peut-être l'importance de cette combinaison des autels et/ou entités Ciel et Terre, répandus dans toute la région (Bouté, ce volume). En plus de la terre et de l'eau, les éléments issus de ce mélange fertile peuvent manifester cette force du lieu. Ce peut être les plantes – et surtout les arbres, manifestation de croissance de l'énergie du sol (Chavanes 1910) – mais aussi les mares – dont on ne sait trop si elles sont terre ou eau – et autres points d'eaux qui semblent comme jaillir de la terre. C'est peut-être pourquoi y sont fréquemment associés des animaux, mi-aquatiques, mi-terrestres, qui paraissent en sortir : pythons et autres serpents (et leur forme déifiée : *nāg* indien, *klu* tibétain, *long* chinois, *ngeuak* thaï) mais aussi crabes, grenouilles, poissons, sauriens, qui semblent nés du sol et de l'eau, et peuvent de ce fait représenter la puissance chthonienne (Allen 1997).

Ces entités spirituelles ont également pour point commun de représenter le monde tel qu'il existait préalablement à l'arrivée des hommes, ce qui explique le caractère souvent forestier des esprits auxquels les rituels liés au territoire s'adressent. Premiers habitants, et de ce fait, maîtres des lieux qu'ils aiment purs, c'est-à-dire non souillés par les hommes, ils punissent les hommes qui violeraient ou souilleraient leur territoire. Ce sont eux les véritables autochtones et les maîtres des ressources sauvages. Habitants de ces lieux inviolés (forêts reculées et hautes montagnes, sources, etc.), ils sont parfois dits mener une vie inverse de celle des hommes : leurs maisons sont pour nous forêts, leur bétail est pour nous gibier : les quadrupèdes à corne, ces animaux occupant les flancs de montagnes, sont parfois considérés comme leur propriété, leur troupeau domestique. (Dolffus 1996, Gros, ce volume). L'importance du gibier terrestre et aquatique se retrouve dans la récurrence des actes de chasse et/ou de pêche associés aux rituels en lien avec le territoire ; ils apparaissent dans toutes les contributions de ce volume (voir aussi Rahmann 1952, Macdonald 1955, Krauskopff 1987). Liées au sol, à l'eau, à la forêt, au gibier, ces entités sont les maîtres des ressources du monde. Il ne s'agit certes pas toujours d'une même entité qui contrôle toutes ces ressources à la fois ; elles peuvent même être déclinées en grand nombre. Mais par-delà leur diversité, il est possible de regrouper, de subsumer toutes ces entités en une même catégorie ; nommons-la *force du lieu*. Cette force du lieu inscrite dans l'environnement se caractérise comme la puissance active du

territoire, sa fertilité, mais aussi son extranéité : elle échappe aux hommes tout comme elle leur préexiste.

LA PACIFICATION, LA FONDATION ET LES ANCÊTRES

Les hommes, pour s'installer en un lieu, doivent composer avec les forces qui en émanent et/ou l'occupent. Les scénarios de ces installations sont multiples, même parfois au sein d'un même groupe. Ils peuvent prendre la forme d'une soumission de la force du lieu, par le combat, la ruse, la foi – la loi bouddhique, par exemple, la force pacifiée devenant alors protectrice de la foi bouddhiste (Blondeau 1998, Dolffus 1996). Il peut s'agir d'une alliance de type matrimonial avec la force du lieu. Ce thème est fréquemment évoqué en Asie du Sud et du Sud-Est, au travers des nombreux récits qui mettent en scène un personnage étranger devenant roi d'un pays en épousant une autochtone, qui a souvent la forme d'un serpent (Bonifacy 1914, Przulski 1925, Meyer 1987, Formoso 2002, Schlemmer, ce volume). Le scénario le plus fréquent reste néanmoins une forme de contractualisation basée sur un acte sacrificiel (qui pouvait être humain, Terwiel 1978), qui apaise la force du lieu. Ces scénarios de pacification – plus ou moins anciens, selon que les populations se déplacent encore, et réalisent donc périodiquement des rituels de fondation – peuvent être remémorés dans les récits et/ou dans les rituels liés au territoire et dans les rituels de refondation (Rousseleau, ce volume). Les autels où s'accomplissent ces rites sont souvent situés sur les lieux où s'effectuèrent les actes de fondation du village, et sont marqués par des pierres (sorte d'abrégé du territoire, Mus 1933), ou des poteaux (de bois ou de pierre, enfoncés dans le sol et pointant vers le ciel, Biarreau 1989). La demeure de ces forces du lieu peut être aussi un bout de forêt préservé au sein duquel toute action autre que rituelle est interdite, comme s'il s'agissait aussi, en renonçant à une minuscule portion d'espace laissée intact, de s'arroger le droit de s'appropriier tout le reste (Macdonald 1957).

Ainsi plus ou moins pacifiée, la force du lieu peut alors changer de nature. Elle peut se charger d'une part d'humanité, en tendant à se confondre avec le personnage à l'origine de cette pacification et/ou avec ceux qui lui adressent un rituel par la suite. Au caractère sauvage de la force du lieu s'ajoute ainsi une dimension humaine, qui en fait une entité ambivalente (Toffin 1987). Cette humanisation se trouve renforcée par la transmission, de génération en génération, des bénéfices de l'opération première de pacification et/ou de la charge de son renouvellement. Lorsqu'elle se confond avec l'ensemble des personnages qui, à la suite du premier pacificateur, lui rendent culte (au point de devenir parfois la divinité tutélaire de ces officiants), elle se dote d'un caractère ancestral. Si elle n'est pas systématique (cf. *supra*), cette dimension ancestrale est néanmoins récurrente et très importante. D'abord parce que c'est notamment par ce lien à l'ancestralité que cette puissance abstraite et conçue comme universelle (puisqu'elle relève du monde forestier et chtonien, cet espace commun sur lequel se fondent les sociétés humaines) existe sous une forme particulière, locale et personnelle pour la communauté humaine qui est en relation avec elle (Mus 1933). Ensuite, parce que les ancêtres légitiment le droit de leurs descendants sur la terre ; la généalogie fait alors office de charte foncière, et la force du lieu peut alors devenir esprit gardien et/ou protecteur, garant des institutions et

de l'ordre coutumier (Goody 1962). En cas de contravention à la règle (un inceste dans le village, un rituel non respecté, etc.), la force du lieu peut se manifester sous la forme d'un phénomène (que nous qualifierons de) naturel extraordinaire : un tigre qui rentre dans le village et bouleverse la séparation entre le dedans et le dehors, la grêle qui détruit les récoltes, etc. Inversement, lorsqu'elle est canalisée et pacifiée par le rituel, elle permet d'occuper le lieu et, plus encore, d'obtenir prospérité, fertilité, vitalité, fécondité, etc. (autant de notions proches mais entre lesquelles il peut exister d'importantes nuances ; voir Gros, Schlemmer, ce volume). Pacifiée et contrôlée par les hommes *via* le rituel, la force du lieu dispense sa puissance de fertilité sur l'espace occupé par le groupe, espace qui devient ainsi territoire.

LA COMMUNAUTÉ, LE SACRIFICATEUR ET LE CHEF

Parce qu'ils inscrivent un groupe humain sur un espace donné, les rituels adressés à cette force du lieu contribuent à la définition de la communauté. C'est d'ailleurs souvent en référence à cette dernière que cette force du lieu est nommée dans plusieurs langues dominantes de la région : *grama deuta* (« divinité du village ») dans le monde indien, *phi ban* et *phi mueang* (« esprit du village », « esprit de la principauté ») dans le monde thaï, *yul lha* (« divinité du pays ») dans le monde tibétain (Biardeau 1981, Condominas 1975, Tannenbaum 1992, Blondeau 1998). Les différentes échelles des rituels ayant trait au territoire permettent ainsi de mettre au jour les unités sociales pertinentes d'une société donnée comme la maison, le quartier, le village (ou une catégorie de ses habitants), mais aussi la vallée ou telle ancienne entité politico-territoriale. En effet, dans ces rituels liés au territoire, la dimension villageoise n'est ni exclusive, ni évidente : les rituels peuvent être faits à des niveaux géopolitiques supérieurs, inférieurs et, souvent, à plusieurs niveaux à la fois (Guegan, Rousseleau, ce volume).

Si le cercle des participants définit une communauté, les membres de cette dernière ne jouent pas tous un rôle identique dans le rituel, traduisant de ce fait une hiérarchie au sein de l'ensemble humain occupant le territoire. Cette hiérarchisation met souvent en avant la participation des hommes – qui sont les maîtres de maison, les défricheurs et/ou les héritiers du territoire qu'ils occupent – par contraste avec les femmes, fréquemment écartée de ces rituels. Plusieurs autres types de hiérarchisation se rencontrent : celle des aînés (détenteurs des cultes aux ancêtres et des fonctions d'autorité, politique et/ou rituelle) par rapport aux cadets ; celle des premiers arrivants (un lignage, un clan ou une population entière) sur les nouveaux venus ou, au contraire, celle des conquérants sur les populations soumises. En la personne du sacrificateur, le rituel marque l'expression d'un pouvoir. Souvent un chef, il est le médiateur entre la communauté et cette force du sol, qu'il incarne : *en lui le sol se fait homme* (Mus 1933). L'origine du sacrificateur (chef ou chapelain, lié au clan fondateur, à un lignage aristocrate, premier arrivé ou conquérant) et son mode d'accession à la fonction (élection, héréditaire, tirage au sort, etc.) peuvent être variés, mais le pouvoir rituel légitime est généralement aux mains d'un descendant d'un ancêtre fondateur qui détient la charge du rituel et, souvent, le pouvoir politique. Les ancêtres qui rentrent en jeu dans le rite sont soit tous les ancêtres, soit ceux du lignage fondateur, soit ceux du lignage « aristocratique », ou gouvernant (parfois

distincts du lignage fondateur, comme chez les Tai Dam du nord du Vietnam). Le processus d'inclusion qu'opère le rituel se double donc nécessairement d'un phénomène d'exclusion, par rapport auxquels la communauté se définit. En cela, le rite est marqueur d'appartenance et peut avoir un caractère identitaire (Weiner 1978, Carrin 2002, Schlemmer 2004).

Cette dimension sociopolitique des rituels en lien avec le territoire se retrouve également dans leur inscription spatiale, cette fois-ci centralisée (au sens propre : dotée d'un centre), voire « verticalisée ». La communauté définit un centre (la communauté mère, le centre du village) qui peut, par une série d'emboîtements, se démultiplier aux différents échelons de l'organisation sociale. Le poteau central de la maison peut trouver son pendant au niveau du village, de la communauté de villages, voire au niveau de la ville. Ces unités se trouvent ainsi reliées par une série analogique, parfois hiérarchisée et « verticalisée » : de nombreux rituels sont associés à une colline ou à une montagne, qui surplombe et domine le territoire (cf. toutes les contributions). Cette verticalité géographique renvoie à la verticalité généalogique, la montagne étant souvent la demeure de l'ancêtre fondateur, ou de tous les ancêtres. Entre centre et périphérie, les puissances liées aux territoires peuvent alors prendre un double aspect, ou se dédoubler, entre le haut et le bas, la montagne vs le sous-sol, le ciel et le monde souterrain, le cœur du village vs ses frontières (Rousseleau, ce volume).

LES VOISINS ET LES CENTRES DE POUVOIRS

La dimension identitaire et hiérarchique des rituels liés au territoire n'opère pas qu'au sein du groupe : elle positionne aussi celui-ci dans le paysage humain plus vaste dans lequel il s'inscrit nécessairement. En effet, par sa relation spécifique avec son territoire, la communauté distingue celui-ci de celui de ses voisins, comme si le groupe s'efforçait de marquer sa volonté de se maintenir, par l'expression de son emprise sur le foncier, dans son autonomie et sa spécificité. C'est peut-être ce processus commun de distinction qui permet d'expliquer la récurrence de ce schéma rituel que nous tentons d'analyser sur une aire si vaste. On peut imaginer, sur une très longue durée, qu'un processus constant d'interactions de proche en proche a fait que chaque groupe de ces marges sino-indiennes a construit et reproduit un modèle similaire d'inscription dans l'espace. C'est en tout cas ce qui fait de cette relation rituelle au territoire la source d'un « cadastrage religieux », pour reprendre la formule de Mus, qui forme le rudiment d'un droit foncier, dynastique et territorial. De fait, l'existence d'un même schéma rituel inscrit l'ensemble des localités dans une même géographie politico-foncière. En utilisant cette « langue véhiculaire du localisme » (« *lingua franca of localism* », O'Connor 2003 : 282), les populations expriment leur différence dans un code rituel perçu comme universel.

Ces « autres » par rapport auxquels ces groupes se positionnent peuvent être les voisins proches, mais aussi et surtout les populations qui les dominent politiquement. Les différentes contributions évoquent toutes un roi, ou seigneur local, qui se considère maître de la terre, et par rapport à qui le groupe étudié doit se positionner. La relation aux pouvoirs dominants peut en effet renforcer, modifier ou contrecarrer la relation au sol qui s'était établie dans le groupe.

Au sein de toutes les contributions de ce volume, tout ou partie des figures liées aux rituels territoriaux peut, de fait, être associée au(x) pouvoir(s) dominant(s) de la région. Les dénominations mêmes employées pour désigner ces rituels et/ou les entités auxquelles ils s'adressent sont généralement empruntées aux populations dominantes. Or, nommer d'un même terme, c'est déjà penser ensemble. C'est aussi faciliter le patronage des rituels territoriaux par le pouvoir dominant, car le fait de les nommer pareillement tend à les faire considérer comme des manifestations locales du culte royal. Cela ne signifie pas néanmoins qu'il s'agisse nécessairement d'un simple phénomène unidirectionnel d'imposition d'une terminologie unificatrice, qui induirait de ce fait l'intégration des rituels locaux par les centres de pouvoir – même si cela est parfois avéré (Blondeau & Steinkellner 1996, Blondeau 1998). Certes, tout emprunt a tendance à être perçu comme se faisant du centre vers la périphérie (notamment parce que les royaumes tendent à posséder des traces écrites parfois anciennes qui peuvent œuvrer comme témoins). Pour autant, il s'agit rarement de simples emprunts (Gros), mais plutôt de processus de récupération de figures culturelles des dominants par les habitants des marges (un point illustré par tous les articles du présent recueil). De plus, le processus inverse est envisageable, à savoir une récupération par le pouvoir dominant des cultes locaux, qu'il viendrait se réapproprier, chapeauter ou assujettir. Mus émet ainsi l'hypothèse que, sur des siècles, l'hindouisme se serait constitué par agrégation des cultes chthoniens locaux, sous l'influence coordinatrice du brahmanisme et *via* la figure du roi, intermédiaire entre les communautés locales et le sol. Les deux processus ne s'opposent d'ailleurs pas, et l'on peut envisager un jeu d'influences répétées, et réciproques, entre le centre et ses périphéries. Au final, ces phénomènes de mise en relation des figures culturelles et des rituels participent à la constitution d'une même communauté de référence, qui renforce l'intégration de ces populations en un même ensemble régional.

Dans cette relation culturelle au territoire s'opère notamment une sorte de dialogue par rituels interposés, où chaque groupe tend à imposer son ordre des choses et sa relation particulière au territoire. Deux principales formes de légitimité à occuper un territoire sont alors présentées : conquête et antécédence sur le sol. La revendication par certaines populations d'une antécédence sur le sol, d'une autochtonie, nous semble devoir être spontanée tant l'image de l'autochtone – ce droit à l'existence de populations minoritaires mais perçues comme vivant hors histoire en harmonie avec la nature avant d'être dominées par une puissance étrangère – est connotée positivement en Occident. En tant qu'exacerbation de particularismes identitaires, souvent portée par les intellectuels urbains et déracinés, cette vision de l'autochtonie participe de la globalisation (Schlemmer 2009). Certes, elle est fondée sur l'affirmation d'un droit lié à l'antécédence sur le sol, qui fait que le premier occupant (une notion un peu différente de celle d'autochtone, car tout en étant le premier, il peut venir d'ailleurs) en est le propriétaire légitime. Ce droit peut être mis en avant entre populations locales, indépendamment de la relation aux pouvoirs dominants (Bouté, ce volume). Mais inversement, l'autochtonie peut être l'effet d'une imposition. Il existe ainsi un processus d'« autochtonisation » des groupes par les pouvoirs dominants, qui assimilent les populations locales aux forces du lieu et leur font jouer ce rôle lors de rituels, le roi revendiquant le statut de conquérant (Archaimbault 1961).

De ce fait, les populations locales sont associées aux forces sauvages du lieu, devenant ainsi des êtres sans histoire, et donc sans pouvoir (Izard 1985).

On retrouve ici la nécessaire altérité de la force du lieu. Qu'il s'agisse de l'altérité forestière de cette force, pacifiée par les premiers ancêtres (Schlemmer, ce volume), des descendants des ancêtres pacificateurs qui sont à leur tour comme dominés par le roi (Rousseleau, Guegan, ce volume), ou l'extériorité inhérente du pouvoir politique dominant (Bouté, Gros, ce volume), il faut savoir maîtriser cette altérité pour en tirer bénéfice.

Simple contribution à une problématique ouverte par d'autres, cette réflexion devrait elle-même être poursuivie par des enquêtes se fondant notamment sur les sociétés s'écartant du schéma rituel que nous avons décrit où, comme les Drung, le lien entre culte aux ancêtres, territoire et rituels collectifs est absent. Il serait ainsi intéressant d'observer la situation dans deux zones non traitées dans ce volume : le Nord-Est indien (et notamment l'Arunachal Pradesh) et les hauts plateaux indochinois où de tels rituels semblent avoir moins d'importance (Maurice 1951, Dournes 1954, aussi les écrits de J. H. Hutton et C. von Furër-Haimendorf). De même, une comparaison avec des cas de « déterritorialisation » de la force du lieu qui s'observe chez des groupes revendiquant comme divinité lignagère la force du lieu de leur ancienne localité, comme cela est fréquent dans le monde chinois et indien – serait à mener (Berti & Tarabout 2007). En dépit de son inachèvement, ce travail collectif nous aura néanmoins permis de contribuer à montrer que les populations des marges sino-indiennes ne forment pas des isolats, nous invitant à repenser l'opposition entre traditions locales et grandes religions, et l'idée que ces dernières viendraient supplanter, ou servir de « vernis », aux premières. Ces rites liés au territoire, expression du local, et plus généralement l'animisme qui est dit caractériser ces populations, ne seraient pas à percevoir comme des résidus d'un ancien état de culture resté à l'écart des civilisations, mais comme le résultat de processus qui se construisent dans l'interaction – à la fois entre groupes et avec les centres de pouvoir – et qui, par la médiation du rituel, produiraient à la fois de l'hétérogénéisation et de l'homogénéisation, de la diversité et de l'unité.

Références

- ABADIE, Maurice, 1924, *Les Races du Haut-Tonkin de Phong-Tho à Lang Son*, Paris : Société d'édition géographiques, maritimes et coloniales.
- ALLEN, Nicholas, 1997, « "And the lake drained away" : an essay in Himalayan comparative mythology » in *Mandala and Landscape*, Alexander Macdonald (éd.), New Delhi : D. K. Printworld, p. 435-451.
- ARCHAIMBAULT, Charles, 1961, « La Fête du T'at à S'ieng Khwang (Laos). Contribution à l'étude du Ti K'i », *Artibus Asiae*, 24, 3-4 : 187-189 ; 191-200.
- BERTI, Daniela & Gilles TARABOUT (éds), 2007, *Territory, Soil and Society in South Asia*, Delhi : Manohar.
- BIARDEAU, Madeleine, 1981, « Introduction », in *Autour de la déesse hindoue*, Madeleine Biarreau (éd.), Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, coll. « Puruṣārtha », n° 5, p. 9-16.

- 1989, *Histoires de poteaux. Variations védiques autour de la Déesse hindoue*, Paris: École Française d'Extrême Orient, coll. « Publication de l'EFEU », vol. CLIV.
- BLONDEAU Anne-Marie (éd.), 1998, *Tibetan Mountain Deities, Their Cults and Representations*, Vienne: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- & Ernst STEINKELLNER (éds), 1996, *Reflections of the Mountain*, Vienne: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- BONNEMAISON, Joël, 1981, « Voyage autour du territoire », *L'Espace Géographique*, 4: 249-262.
- BONICFACY, Auguste, 1914, « Nouvelles recherches sur les génies thériomorphes au Tonkin », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 18, 5: 1-50.
- BRUNEAU, Michel, 2006, *L'Asie d'entre Inde et Chine. Logiques territoriales des États*, Paris: Belin.
- CADIÈRE, Leopold, 1917, « Croyances et pratiques religieuses des Annamites dans les environs de Hue. Le culte des arbres », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 17, 6: 1-60 (continué dans le vol. 19, 2, 1919).
- CARRIN, Marine, 2002, « Retour au bosquet sacré. Réinvention d'une culture ādivāsī », in *Résistances et autonomie dans la société indienne*, M. Carrin & C. Jaffrelot (éds.), Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, coll. « Puruṣārtha », n° 23, p. 233-264.
- CHAVANNES, Edouard, 1910, *T'ai Chan. Essai de monographie d'un culte chinois*, Paris: Ernest Leroux.
- CONDOMINAS, Georges, 1975, « Phiban cults in rural Laos », in *Change and Persistence in Thai Society*, G. W. Skinner & A. T. Kirsh (éds), Ithaca: Cornell University, p. 252-273
- 1980, *L'Espace social à propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion, coll. « Science ».
- DÉTIENNE, Marcel (éd.), 1990, *Tracés de Fondation*, coll. « Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses », vol. XCIII, Peeters: Louvain-Paris.
- Diogène, 1996, *Rapport à la nature et médiations en Asie*, n° 174, Paris: Presse Universitaire de France.
- DOLLFUS, Pascale, 1996, « No sacred mountains in central Ladakh? », in *Reflections of the Mountain*, A.M. Blondeau & E. Steinkellner (éds), Vienne: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, p. 3-22.
- DOURNES, Jacques, 1954, « Fêtes saisonnières des Srê », *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 46, 2: 599-610.
- Études rurales*, 1996, *Dieux du sol en Asie*, 143-144, Paris: Laboratoire d'Anthropologie Sociale.
- FORMOSO, Bernard, 2002, « Le prince serpent ou l'impossible métamorphose: male-mort, royauté et autochtonie chez les Lao et Tai Lü », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 119: 127-145.
- GOODY, Jack, 1962, *Death, Property and the Ancestors: A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaa of West Africa*, Stanford: Stanford University Press.
- GRIERSON, George A. (éd.), 1909, *Linguistic Survey of India*, Calcutta: Superintendent Government Printing.
- IZARD, Michel, 1985, *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche)*, Cambridge: Cambridge University Press; Paris: Édition de la Maison des Sciences de l'Homme.
- JONSSON, Hjørleifur, 2010, « Above and beyond: Zomia and the ethnographic challenge of/for regional history », *History and Anthropology*, 21, 2: 191-212.

- KAMMERER Cornelia Ann & Nicola TANNENBAUM (éds), 2003, *Founders' Cults in Southeast Asia: Ancestors, Polity, and Identity*, New Haven: Yale University Press, coll. « Monograph Series », n° 52.
- KIRSCH, Thomas A., 1973, *Feasting and Social Oscillation. Religion and Society in Upland Southeast Asia*, Ithaca, New York: Department of Asian Studies, Cornell University, coll. « Southeast Asia Program Data Paper », n° 92.
- KRAUSKOPFF, Gisèle, 1987, « Des paysans dans la jungle. Le piégeage dans le rapport des Tharu au monde de la forêt », *Études Rurales*, 107-108: 27-42.
- LEACH, Edmond. R, 1954, *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, Cambridge: Harvard University Press (traduction française: 1972, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, Paris: François Maspéro coll. « Bibliothèque d'anthropologie »).
- LEHMAN, F. K., 1967, « Ethnic categories in Burma and the theory of social systems », in *Southeast Asian Tribes, Minorities and Nations*, P. Kunstadter (éd.), Princeton: Princeton University Press, p. 93-124.
- LIM, Joo-Jock, 1984, *Territorial Power Domains, Southeast Asia, and China. The Geo-Strategy of an Overarching Massif*, Singapour: Institute of Southeast Asian Studies.
- MACDONALD, Alexander W., 1955, « Quelques remarques sur les chasses rituelles de l'Inde du Nord-Est et du Centre », *Journal Asiatique*, 243: 101-115.
- 1957, « Notes sur la claustration villageoise dans l'Asie du Sud-Est », *Journal Asiatique*, 245, 2: 185-210.
- 1975, *Essays on the Ethnology of Nepal and South Asia*, Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar.
- MAURICE, Albert, 1951, « Trois fêtes agraires rhadé », *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 45, 1: 185-207.
- MEYER, Fernand, 1987, « Des dieux, des montagnes et des hommes. La lecture tibétaine du paysage », *Études Rurales*, 107-108: 107-127.
- MICHAUD, Jean, 2006, *Historical Dictionary of the Peoples of the Southeast Asian Massif*, Lanham: Scarecrow Press.
- 2010, « Editorial-Zomia and beyond », *Journal of Global History*, 5: 187-214.
- MUS, Paul, 1933, « Cultes indiens et indigènes au Champa », *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, XXXIII, 1: 367-410.
- O'CONNOR, Richard, 2003, « Founder cults in regional and historical perspective », in *Founders' Cults in Southeast Asia: Ancestors, Polity, and Identity*, C. A. Kammerer & N. Tannenbaum (éds), New Haven: Yale University Press, coll. « Monograph Series », n° 52, p. 269-311.
- PRZYLUCKI, M. J., 1910, « Les rites du dông thô. Contribution à l'étude du culte du dieu du sol au Tonkin », *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 10, 1: 339-347.
- 1925, « La princesse à l'odeur de poisson et la Nâgî dans les traditions de l'Asie orientale », *Études Asiatiques*, 2, 265-284.
- RAHMANN, Rudolf, 1952, « The ritual spring hunt of Northeastern and Middle India », *Anthropos*, 47: 871-890.
- RISLEY, Herbert H., 1908, *The People of India*, Londres: Thacker and Co.
- SCHENDEL, Willen (van), 2002, « Geographies of knowing, geographies of ignorance: jumping scale in Southeast Asia », *Environment and Planning D: Society and Space*, 20: 647-668.

- SCHLEMMER, Grégoire, 2004, « New past for the sake of a better future : Re-inventing the history of the Kirant in East Nepal », *European Bulletin of Himalayan Research*, 25-26 : 119-144.
- 2009, « Les vicissitudes de l'ethnonyme "Kirant" : de l'orientalisme aux revendications identitaires », in *Les Faiseurs d'histoire. Politique de l'origine et écrits sur le passé*, Gisèle Krauskopff (éd.), Paris : Société d'Ethnologie, p. 55-84.
- SCHOFFELEERS, J. M. (éd.), 1979, *Guardians of the Land: Essays on Central African Territorial Cults*, Gwelo : Mambo Press.
- SCOTT, J. George & J. P. HARDIMAN, 1900, *Gazetter of Upper Burma and the Shan States*, Rangoon : Government Printing Press.
- SCOTT, James C., 2009, *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, Yale University Press.
- TANNENBAUM, Nicola, 1992, « Households and villages: The political-ritual structures of Tai communities », *Ethnology*, 31, 3 : 259-275.
- TERWIEL, BJ, 1978, « The origin and meaning of the Thai "City Pillar" », *Journal of the Siam Society*, 66, 2 : 159-171.
- TOFFIN, Gérard, 1987, « Dieux du sol et démons dans les religions himalayennes », *Études rurales*, 107-108 : 85-106.
- VINCENT, Jeanne-Françoise, Daniel DORY & Raymond VERDIER (éds), 1995, *La Construction religieuse du territoire*, Paris : L'Harmattan.
- WEINER, Myron, 1978, *Sons of the Soil. Migration and Ethnic Conflict in India*, Delhi : Oxford University Press.
- WERBNER, Richard P. (éd.), 1977, *Regional Cults*, Londres : Academic Press, coll. « ASA monograph », n° 6.

Résumé : Faisant suite à l'idée de Paul Mus concernant l'existence d'une « religion cadastrale » constitutive de l'organisation socio-religieuse du « socle asien », nous proposons d'approcher de manière comparative les rituels liés à la prospérité du territoire des populations vivant en marge des pouvoirs étatiques du monde chinois et indien, ce que nous appelons ici les « marges sino-indiennes ». Ces rituels s'organisent autour d'un schéma récurrent d'une force du lieu, naturelle et sauvage, pacifié par un ancêtre fondateur dont lui et ses descendants deviennent les sacrificateurs représentant la communauté toute entière – schéma dont nous analysons les détails et les variantes. En légitimant l'occupation d'un espace par un groupe et en favorisant sa fertilité, ces rituels sont le lieu de cristallisation de nombreux enjeux imbriqués qui impliquent tout à la fois les sources de la subsistance, la légitimité d'occuper un territoire, mais aussi les formes d'appartenance et l'exercice du pouvoir interne au groupe et dans sa relation avec ses voisins et les centres de pouvoir qui les englobent.

Rituals, territories and powers Sino-Indian margins

Abstract : Taking Paul Mus's idea of a "cadastral religion" as part of the socio-religious organisation of the "Asian base" further, we propose approaching rituals linked to the territorial prosperity of groups living on the margins of state power in the Chinese and Indian worlds in a comparative way. These rituals are organised around the recurring schema of a force of place, both natural and wild, which was pacified by a founding ancestor who, along with his descendants, became the sacrificers representing the entire

community—a schema the details and variations of which we have analysed. By legitimising the occupation of a space by one group and promoting its fertility, these rituals are where many interlocking stakes are crystallised. These involve the sources of subsistence and the legitimacy to occupy a territory and also membership and power-play forms, both within the group and in its relations with its neighbours and the umbrella power centres.

Mots-clés: Rituel – territoire – autochtonie – dieu du sol – marge.

Keyword: Ritual – territory – autochthony – god of the soil – margin.